文 学 研 究

论知耻

刘 梦 溪

(中国艺术研究院 中国文化研究所, 北京 100029)

摘　要: 仁智勇,是儒家的修身三达德。“知耻近乎勇”,勇德尤其是士之为士的首要品格。孟子有四端之说,其中的“羞恶之心”即是知耻。有没有知耻之心,是人与非人的判定标准。“耻”和“廉”的连接,进一步成为治国理政的重要维度。“廉耻”不仅是立人之大节,更是立国之要义。顾炎武鉴于明亡的历史教训,痛言“士大夫之无耻,是谓国耻”。这是发人深省的人类尊铭,具有不可磨灭的警示意义,值得后世永远记取。

关键词: :修身;知耻;士行;行己有耻;士大夫;礼义廉耻

中图分类号:G 03　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2017)06-0054-13

一、修身从知耻开始

“知耻”是跟修身连在一起的。《礼记·中庸》引孔子的话说:“好学近乎知,力行近乎仁,知耻近乎勇。”并且说:“知斯三者,则知所以修身。”① 后面还有连续地推演,道是:“知所以修身,则知所以治人;知所以治人,则知所以治天下国家矣。”这和《礼记·大学》的思想完全一致。大学之道的“三纲领”为:“明明德”“新民”“止于至善”。通行版本的第二纲领作“亲民”。程子认为应以“新民”为是,朱子同此为说。② 此处取程子和朱子之说。

盖“新民”是指人格的培育,恰合于“三纲领”所期待的完美教育目标的本义。亦即:“明明德”是指德,“新民”是指教,“止于至善”是指通过教的过程,以复其本然之善。而为了实现“明明德”“新民”“止于至善”的纲领目标,《大学》给出了予以实施的“八条目”,即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。③ 这是大学之道逻辑结构的反推。正演则为:“物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”无论反推还是正演,“修身”都是扮演转折角色的核心环节。“八条目”还可以简化为:格、致、正、诚、修、齐、治、平。简化后语义的段落性更为清晰,明显可以分解为两个段落:第一段落为格、致、正、诚,

收稿日期:2017－09－18

作者简介:刘梦溪,男,山东黄县人,中国艺术研究院终身研究员,中央文史研究馆馆员。

① 《中庸》,《礼记正义》下册,十三经注疏标点本,北京:北京大学出版社1999年版,第1442页。

② 朱熹《大学章句》释“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”,云:“程子曰:‘亲’,当作新。大学者,大人之学也。明,明之也。明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以具众理而应万事者也。但为气禀所拘,人欲所蔽,则有时而昏;然其本体之明,则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之,以复其初也。新者,革其旧之谓也,言既自明其明德,又当推以及人,使之亦有以去其旧染之污也。止者,必至于是而不迁之意。至善,则事理当然之极也。言明明德、新民,皆当至于至善之地而不迁。盖必其有以尽夫天理之极,而无一毫人欲之私也。此三者,大学之纲领也。”然则朱子之解,纯系以“新民”为解,与程子同一机杼。见《四书章句集注》,北京:中华书局2011年版,第4页。

③ 原文为:“古之欲明明德于天下者,先治其国。欲治其国者,先齐其家。欲齐其家者,先修其身。欲修其身者,先正其心。欲正其心者,先诚其意。欲诚其意者,先致其知。致知在格物。”《大学》,《礼记正义》下册,十三经注疏标点本,第1592页。

第二段落为修、齐、治、平。第一段落的格、致、正、诚四条目,可以理解为“修身”的细目;而修身又是第二段落修、齐、治、平四条目的起点。可见修身既是大学之道“八条目”的转折点,又是“八条目”承上启下的关节点。

所以,《礼记·大学》在对大学之道的八条目作了反推正演之后,给出一个总括性的结论,写道:“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”“壹是”是为全提,有不遗漏、无例外、全体皆然之义涵。这等于把“修身”当作了全体民众必须履行的共同义务,连天子也不例外。故在中国传统社会,修身不是一般的提示性的单一义务,而是全体遵行的普遍性的义务。不仅是大学之道的“本”,也是人的一生志业之本。所谓“知”,就是要知本。所谓治,也是要治本。如果“本乱”,而能把事情治理得好,这样的情况从来没有发生过。所以“知本”,是“知之至”,即“知”的顶点。换言之,要想让修齐治平的人生道路和社会理想得以实现,首先必须从修身开始。

荀子也讲修身,今存《荀子》一书共三十二篇,第二篇即为《修身》。不过荀子并不试图给修身下明确的定义,而是阐释何以需要修身以及修成什么样的德品。修身的目的,荀子认为是为了向善,故《修身》开宗明义即写道:“见善,修然必以自存也;见不善,愀然必以自省也。善在身,介然必以自好也;不善在身,灾然必以自恶也。”①本来荀子是主张人“性恶”的,但他的“性恶”论,作了一个人们习焉不察的概念混淆,即把人的正常的欲望和生理需求,一律以“恶”括而论之。他说:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉。”又说:“生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。”②“利”固然是人之所欲,但并非意味着,“好利”就一定必然攘夺豪取。同样,声色虽为人之所好,但好声色并不等于本身就是“淫乱”。因为前提探讨的是人的本性,而人之为人的性体,感性、理性、知性并存,理性的存在即有对自然之“欲”的制约作用。

荀子显然混淆了原初之人和后来之人的分别。原初之人,面对不可掌控的自然环境的天有不测风云,往往能够群生而互助,而不以彼此之间的争夺为能事。后来之人,则又不知经过了几多百世千世,异性之间的肌肤相亲,一家之中的爱敬相生,必有善存乎其间。而人与人嫡生之父祖先人的遗传,则又千差万别,有不善的遗因,也有善的遗因。善所遗者,是为善也。即使不能说所有的人都是性善者,至少也有一部分人的人性是有善因的。何况还有自然人和社会人的区别,社会人的出现,礼义仁德才开始生成。而礼义仁德所以能够发用,也是由于人本身具有为善的条件,能够接受礼义的约束。如果人一降生于世,就是“恶”的降临,本性就是“恶”,礼义仁德便无以施其技矣。

但荀子确乎是极重修身的学者。他写道:“扁善之度,以治气养生则后彭祖;以修身自名则配尧、禹。”③可见对修身的功用期待之高。而修身的不二途径,是经由礼义仁德的熏习培育。对一个士人而言,礼义仁德的养成既是修身的途径,又是修身的归宿。因此荀子说:“礼者,所以正身也;师者,所以正礼也。”又说:“无礼何以正身?无师,吾安知礼之为是也?”④意思是说,修身的过程即是以礼义来“正身”的过程,而礼义的养成,须经过师法和学习。因而荀子强调:“人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁。”⑤如此提倡以礼义仁德来“修身”,这与《中庸》的“修身”主张可谓同归而合流。有意思的是,《中庸》论修身,以“知耻”为始点,荀子的修身论,也以有无廉耻为贤与不肖的道德分界。以此荀子有言:“偷儒惮事,无廉耻而嗜乎饮食,则可谓恶少者矣。”⑥

① 王先谦:《荀子集解》“修身篇”,北京:中华书局 2012 年版,第 21 页。
② 王先谦:《荀子集解》“性恶篇”,第 420 页。
③ 王先谦:《荀子集解》“修身篇”,第 22 页。
④ 王先谦:《荀子集解》“修身篇”,第 34 页。
⑤ 王先谦:《荀子集解》“修身篇”,第 24 页。
⑥ 王先谦:《荀子集解》“修身篇”,第 34 页。

王先谦注“偷儒”,以之为懦弱、怠惰、畏劳的代名词①,可谓正解。

按《中庸》的修身“三德”,智、仁、勇都是必不可少的要素。而所以将“勇”“知耻”和饮食联系起来,是由于在食物不是极大丰富的历史条件下,遇有食不果腹的情况,或者有美味降临,不同的人面对食物呈现的各种情态,常常是德行的高下、有修养和没有修养的一个标尺。“勇”这种“达德”,是由于“知耻”而见乎勇。如果将“勇”用于“争饮食”,就不是什么好的品质了,荀子称这种“勇”是“狗彘之勇”“小人之勇”②。孔子也说:“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”(《论语·里仁》)此所以孔子盛赞颜回“一箪食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐”(《论语·雍也》)的缘由。王充的《论衡》,在《非韩篇》里,也讲到了饮食和礼义的关系。由于韩非子尚法非儒,认为儒家提倡的礼义没有实际用处,所以王充写道:“烦劳人体,无益于人身,莫过跪拜。使韩子逢人不拜,见君父不谒,未必有贼于身体也。然须拜谒以尊亲者,礼义至重,不可失也。故礼义在身,身未必肥;而礼义去身,身未必瘠而化衰。以谓有益,礼义不如饮食。使韩子赐食君父之前,不拜而用,肯为之乎？夫拜谒,礼义之效,非益身之实也,然而韩子终不失者,不废礼义以苟益也。”③意即要讲有用无用,饮食肯定比礼义有用,但当君父赐食之时,你韩非为何还要先拜而后食呢？可见礼义是不可废的。这一反驳,应该是有力量的,韩子在世恐怕也会无言以对。盖礼义是文明的标识,接人待物,尤其是在饮食面前,可以使人少耻辱也。这也就是《论语》所载的有子之言曰:“恭近于礼,远耻辱也。”(《论语·学而》)

《礼记·中庸》称智、仁、勇为“达德”。有意思的是,对达致此三德的途径所做的规约性论说,使用的却是极为委婉有度的措辞。对于第一德,曰“好学近乎知”。为何是“近乎”？盖好学是通向“知”的路径,而不是“知”本身。按朱子的说法,是为“入德之事”④。意即要成为一个聪明的人,有知识的人,要义在好学;至于是否达到了知,不妨存而不论。这个假定是说,只要你好学,就已经向通往“知”的路上走了。“力行近乎仁”,涉及如何界定“仁”的本义。盖“仁”不同于“诚”,诚是实理,可以自立为体。仁则是亲、爱、宽、博意涵的括称。故《说文》释仁曰:“仁,亲也。”解“仁”为“亲”,应为的解。而《礼记·中庸》则云:“仁者,人也,亲亲为大。”《论语》记载,樊迟问何者为仁,孔子说:“爱人。”(《论语·颜渊》)。孟子也说:“仁者爱人”“爱人者,人恒爱之。”(《孟子·离娄下》)。可见仁者之爱,首先表现在对亲人、亲长、亲族之爱,所以孟子说:“未有仁而遗其亲者也。”(《孟子·梁惠王上》)有子也说过:“孝弟也者,其为仁之本与。”(《论语·学而》)但仁者之爱,绝非局限于亲人亲长亲族之爱,而是广大宽博得多,甚至宽博到泛爱众人,这也就是孔子所要求于弟子的:“弟子入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众,而亲仁。”(《论语·学而》)试想,“泛爱众”一语,是何等伟大的思想。不仅如此,仁爱之爱,还会及于万物。故孟子有言:“亲亲而仁民,仁民而爱物。”(《孟子·尽心上》)

亲、爱、宽、博固然存乎一心,但主要表现为践行和行动。仁与不仁,只能从言论和行为上品察出来。故孔子一次论仁,说道:“仁远乎哉？我欲仁,斯仁至矣。”(《论语·述而》)如果仁是心性所立之体,岂是想立就能立得起来者？孔子关于仁的大论述是“克己复礼为仁”。

> 颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”
>
> 颜渊曰:“请问其目?”子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”
>
> 颜渊曰:“回虽不敏,请事斯语矣。”
>
> 《论语·颜渊》

这段释证纷纭的《论语》名段,到底何解为胜？按“克”者,是为约束意,“己”者是为自我之意,诸家之解,本无大的不同。惟朱子解“克”为“胜”,释

① 王先谦:《荀子集解》“修身篇”,第 34 页。
② 王先谦:《荀子集解》“荣辱篇”,第 56 页。
③ 黄晖:《论衡校释》第二册“非韩篇”,北京:中华书局 1990 年版,第 432 页。
④ 《四书章句集注》,北京:中华书局 2011 年版,第 30 页。

“己”为“身之私欲”①,似有引申必欲切合自家“存天理,灭人欲”之说之嫌。既与汉儒之解不相适切,复遭致清儒的诋呵。盛清大儒阮文达释《语》《孟》之论仁,即有一段专指朱子《四书集注》之解“克己”之义有误。他写道:

> 《集注》谓“身之私欲”,别以“己”上添“身”字,而专以“己”字属私欲,于是宋后字书皆注“己”作“私”,引《论语》“克己复礼”为证,则诬甚矣。毋论字义无此,即以本文言,现有“为仁由己”,“己”字在下,而一作“身”解,一作“私”解,其可通乎?且克己不是胜己私也。克己复礼本是成语。《春秋》昭十二年,楚灵王闻祈招之诗不能自克,以及于难。夫子闻之,叹曰:“古也有志,克己复礼,仁也。楚灵王若能如是,岂其辱于乾谿。”是夫子既引此语以叹楚灵,今又引以告颜子,虽此问无解,而在《左传》则明有“不能自克”作“克己”对解。克者,约也,抑也。己者,自也。何尝有己身私欲重烦战胜之说?故《春秋》庄八年书“师还”,杜预以为“善公克己复礼”。而后汉元和五年平望侯刘毅上书云“克己引愆,显扬侧陋”。谓能抑己以用人。即《北史》称冯元兴“卑身克己,人无恨者”。唐韩愈与冯宿书“故至此以来,克己自下”。直作“卑身”“自下”解。若后汉陈仲弓诲盗曰:“观君状貌,不似恶人。宜深剋己反善。”别以“克”字作“剋”字,正以掊剋损削皆深自贬抑之义故云。则是约己自剋,不必战胜,况可诂“私”字也。②

学术史上的汉宋之争,孰是孰非固非一言可决,然只要摈弃成见,不先入为主,不能不承认汉儒、清儒之解字训诂,宋儒犹有未逮者。至少阮元解“克己”这段文字,是立得住者。

当然尤须寻得《说文》释仁的正解。许慎《说文解字》人部:“仁,亲也,从人二。”照说许氏之解,义极显豁。一谓仁是亲的意思,此点无异议;二是“从人二”是为何义?此句的句式,既可连读,又可以断为:“从人,二。”无论怎样断法,都是指“二人”之意。所以郑玄注《中庸》“仁者,人也”,明指:“人也,读如相人偶之人,以人意相存问之言。”以此,“人偶”为二人相对之意,应无问题。《说文》段(玉裁)注又广引群籍而解之曰:

> 《大射仪》“揖以耦”注:“言以者,耦之事成于此,意相人耦也。”《聘礼》“每曲揖”注:“以相人耦为敬也。”《公食大夫礼》“宾入三揖”注:“相人耦”。《诗·匪风》笺云,“人偶能烹鱼者”,“人偶能辅周道治民者”。正义曰:“人偶者,谓以人意尊偶之也。《论语》注:人偶,同位人偶之辞。《礼》注云:人偶,相与为礼仪。皆同也。”按,人耦犹言尔我,亲密之词。独则无耦,耦则相亲,故其字从人二。《孟子》曰:“仁也者,人也。”谓能行仁恩者人也。又曰:“仁,人心也。”谓仁乃是人之所以为心也。与《中庸》语意皆不同。③

段氏自是解经训诂之大家,其所引载籍,详确有据;而指“人耦”为“尔我”,犹言你和我,是表示“亲密之词”,尤令人信服。氏又言:“独则无耦,耦则相亲,故其字从人二。”可以说,已经释证得完全了然无碍了。此非为别故,盖仁必须有仁的对象,只有从两个或两个以上的人的关系中,方能见出仁与不仁。孟子在在以仁政为说,试想,仁政与否,实在于施与不施。一个人是否可以称为仁者,实在于行与不行。如果光是捶胸顿足,以“仁”自许,而不在行动中有所表现,适成笑柄而已。此正如阮元《论语论仁论》所说:

> 诠解“仁”字,不必烦称远引,但举曾子《制言》篇“人之相与也,譬如舟车,然相济达也,人非人不济,马非马不走,水非水不流”。及《中庸》篇“仁者,人也”。郑康成注“读如相人偶之人”。数语足以明之矣。春秋时,孔门所谓仁也者,以此一人与彼一人相人偶而尽其敬礼忠恕等事之谓也。相人偶者,谓人之偶之也。凡仁,必于身所行者验之而始见,亦必有二人而仁乃见,若一人闭户斋居,瞑目静坐,虽有德理在心,终不得指为圣门所谓之仁矣。盖士庶人之仁,见于宗族乡党,天子诸侯卿大夫之仁,见于国家臣民,同一相人偶之道,是必人与人相偶而仁乃见也。郑君“相人偶”之注,即曾子“人非人不济”、《中庸》“仁者人也”、《论语》“己立立人”“己达达人”之旨。能近取譬,即马走、水流之意。④

---

① 《四书章句集注》,第125页。
② 阮元:《研经室集》上册“论语论仁论”,北京:中华书局1993年版,第182—183页。
③ 段玉裁:《说文解字注》(许惟贤整理)第八篇上,人部,长沙:凤凰出版社2007年版,第640页。
④ 阮元:《研经室集》上册“论语论仁论”,第176—177页。

阮文达氏上述所论之仁之本义,可谓淋漓尽致,尽得经旨之义全。他所说的“凡仁,必于身所行者验之而始见,亦必有二人而仁乃见,若一人闭户斋居,瞑目静坐,虽有的德理在心,终不得指为圣门所谓之仁矣”,这段约括性的论述,能够提出异议的可能性近乎无。盖“仁”,必须见之于行动,《礼记·中庸》修身三要素中的“力行近乎仁”一语,实为颠扑不破。这也就不难理解,孔子答颜渊之问,为何会以“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”作为“归仁”之目。盖视、听、言、动,都是人的心意神思见之于行动者。行而合于礼,才可能有“仁”存乎其间。

我们在既存的其他典籍中,也可以找到相关的例证。譬如汉代大儒董仲舒对“仁”的解释,足以为仁须有仁爱的对象并且需要见诸行动提供补证。董著《春秋繁露》关于“仁义法”章,明确提出:“仁之法在爱人,不在爱我;义之法在正我,不在正人。”还说:“人不被其爱,虽厚自爱,不予为仁。”又说:“义与仁殊,仁谓往,义谓来。”这说得已经再清楚不过。而对于“仁”所应该具有的宽博无私的性质,董仲舒的论述尤见精彩。其《春秋繁露》“必仁且智”章写道:

> 何谓仁? 仁者,憯怛爱人,谨翕不争,好恶敦伦,无伤恶之心,无隐忌之志,无嫉妒之气,无感愁之欲,无险诐之事,无辟违之行,故其心舒,其志平,其气和,其欲节,其事易,其行道,故能平易和理而无争也,如此者,谓之仁。

这等于给“仁”下了一个定义,虽然是描述性的定义,但仁之为仁的各种品质,都应有尽有了。在董氏看来,仁应该是对人的深挚的爱,是谦谨而不与人争的气度,是无私无欲的平和舒畅,是无隐无忌的坦道直行。显然董仲舒所说的仁,是带有审美意味的非功利性质的品格。所以他说:“仁人者,正其道不谋其利,修其理不急其功,致无为而习俗大化,可谓仁圣矣。”至于仁的宽博性质,董仲舒也有独到的论述。他说:“君子攻其恶,不攻人之恶。不攻人之恶,非仁之宽与。”宽到连人之恶也不予攻伐。甚至,他认为“仁”应该是一种天德,带有终极性质。故《春秋繁露》“王道通三”章写道:“仁之美者在于天,天仁也,天覆育万物,既化而生之,有养而成之,事功无已,终而复始,凡举归之以奉人,察于天之意,无穷极之仁也。”明乎此,则他的“仁”为“天心”的说法,就不难理解了。依董氏本义,“天心”绝非某个单独的个人之心,而是辉光普照的博大心怀,是“爱人之大者”,因此可以用“天仁”二字称之。“天仁”,必是至公至大至博至爱之心,因此即是“天心”。所以他得出了一个带有普遍性的结论:“故仁者所爱,人类也。”其实孔子所说的“仁”是“爱人”、孟子所说的“仁者爱人”,也都是“相偶”的人,普遍性的“人”。

要之,“智仁勇”三达德之“仁”,必须是见之于行,方能显现出“仁”来。

“知耻近乎勇”,对于修身而言,是一极大断判。因为人在视听言动的时候,在接人待物的时候,在见之于行的时候,难免会有处理得不得体的时候,甚或是发生错误的时候,这种情况一旦出现,当事者往往感到歉疚、自愧、懊悔;特别是当事情涉及对不住他人,以致造成他人乃至公共方的损失的时候,愧耻感会更加强烈。羞耻心是人作为人的一项文明指标。“耻”字的正写为“恥”,左边是“耳”,右边是“心”。《说文》释耻字:“恥,辱也。从心,耳声。”《王力古汉语字典》释曰:“羞愧之心。”并引《尚书·说命下》:“其心愧耻,若挞于市。”①耻感是一个人的从心理到生理的一种感觉反应现象。当耻感发生的时候,心里会感到深度不安,随之而使面部表情发生戏剧性的变化,由于血液冲涨而变得面红耳赤,乃至“满面羞惭”,无法掩饰。但愧耻心不是坏事,而是纠正不恰当的举措、改正错误的开始,也是使愧耻不安的状态恢复到正常的契机。这就是《中庸》修身三要素的第三要素“知耻”的意蕴所在。

“知耻”亦即孟子一再论说的“羞恶之心”。《孟子·告子上》:“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”这里,孟子把恻隐、羞

① 《王力古汉语字典》,北京:中华书局 2000 年版,第 313 页。

恶、恭敬、是非“四心”,归之为仁、义、礼、智四德。而在另一章中,孟子还曾写道:

> 人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心,非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。有是四端而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能者,贼其君者也。凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。《孟子·公孙丑上》

孟子在此处又将恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心,称之为“四端”。所谓“端”者,就是开头,亦即做人的开始。在孟子看来,“四端”如同人有四肢一样,不可一项有所或缺。如果不具有这“四端”,说明还未能走上人之为人的轨道上。按照他老先生的一贯语言风格,对于无此“四心”者,直言不讳地斥之为“非人”。

问题在于,《礼记·中庸》在讲述修身三达德的时候,关于“知耻”一目,为何要与“勇”联系起来。郑疏于此写道:“知耻近乎勇者,覆前文困而知之,及勉强而行之,以其知自羞耻,勤行善事,不避危难,故近乎勇也。”①盖能够“知自羞耻”“不避危难”,自是“勇”者的表现。“不避危难”不必说,惟勇者能达此境界;但尤其难能的是,自己做错了事,做了对不住别人的事情,有了不得体的言论和行为,能够反身自省,认识到不对而产生愧耻,以致情不能禁地向相关方表示歉意。毫无疑问,做到这一点就更需要勇气了。比之不避险阻,更有其精神和情感的自蔽需要化解和提升。

所以如此,还由于勇有多方,必须分解出各种不同的情况,才能辨识何者是智勇,何者是义勇,何者是贪暴利戾之勇,何者是粗蛮顽劣之勇。一句话,要区分君子之勇和小人之勇。《荀子·荣辱篇》对此作了详尽辨析,写道:“有狗彘之勇者,有贾盗之勇者,有小人之勇者,有士君子之勇者:争饮食,无廉耻,不知是非,不辟死伤,不畏众强,恈恈然唯利饮食之见,是狗彘之勇也。为事利,争货财,无辞让,果敢而振,猛贪而戾,恈恈然唯利之见,是贾盗之勇也。轻死而暴,是小人之勇也。义之所在,不倾于权,不顾其利,举国而与之不为改视,重死持义而不桡,是士君子之勇也。”②荀子把没有廉耻、不分是非,甚或竟是为了争饮食,而乱施蛮威的所谓勇敢和勇气,称为“狗彘之勇”。而那些贪私利、争财货、唯利是图,毫无辞让之心的人,此类人物尽管如何果敢猛戾,也只能是“贾盗之勇”。只有为了道义,不顾私利,能做到“举国而与之不为改视,重死持义而不桡”,才是真正的“士君子之勇”。

《孟子·梁惠王下》也涉及何所为作才是值得称道之勇的话题。齐宣王向孟子请教怎样跟邻国打交道,孟子针对齐国周边都是小国的事实,说此事的关键在于能够“以大事小”。为什么呢?孟子说,只有仁者才能以大事小,而能够做到此点无异是“乐天者”。齐宣王显然不喜欢孟子的仁义说教,于是近乎抬杠似地回应说:“寡人有疾,寡人好勇。”意谓那些个关于仁的道理本人不感兴趣,我的毛病是“好勇”。善辩的孟子岂能相让,说既然如此我们就谈勇吧。须知,勇有大小之别:“夫抚剑疾视,曰:‘彼恶敢当我哉!’此匹夫之勇”,是为小勇。像文王那样,“一怒而安天下之民”,大义凛然地宣示:“有罪无罪惟我在,天下曷敢有越厥志?’”这样的勇,老百姓是欢迎的,还惟恐你不好勇呢。因此希望你好的是文王之勇,而不要好小勇。看了孟子这番议论,可以知道真是勇有万殊呵!

荀子对勇的分梳,也非常深刻有力,《荀子·性恶篇》有一段专门申论斯义:

> 有上勇者,有中勇者,有下勇者。天下有中,敢直其身;先王有道,敢行其意;上不循于乱世之君,下不俗于乱世之民;仁之所在无贫穷,仁之所亡无富

---

① 《礼记正义》下册,《十三经注疏》标点本,第 1443 页。

② 王先谦:《荀子集解》“荣辱篇”,第 56 页。

> 贵;天下知之,则欲与天下同苦乐之;天下不知之,则傀然独立天地之间而不畏:是上勇也;礼恭而意俭,大齐信焉而轻货财,贤者敢推而尚之,不肖者敢援而废之,是中勇也;轻身而重货,恬祸而广解,苟免不恤是非、然不然之情,以期胜人为意,是下勇也。①

荀子此段关于勇的论述,体现了荀卿的整体哲学思想。试看中勇,需要做到勤俭礼让,讲信轻财,选人尚贤。虽然也是应该称道之勇,但在荀子眼里,不过是还算可以罢了。至于下勇,则是不管是非,一意争强斗狠,甚至为了财货而不惜身命,此即《荣辱篇》定性的小人之勇和狗彘之勇。只有敢于行先王之道,以仁为去取的原则,“上不循于乱世之君,下不俗于乱世之民”“傀然独立天地之间”,不在乎是不是为人所知。这样的人格精神可以称作上勇,亦即士君子之勇。

智、仁、勇三达德,仁是根本。如果没有仁,勇又何为? 没有仁,智就会变成私智小巧。所以孔子说:“仁者必有勇,勇者不必有仁。”(《论语·宪问》)而不仁之勇,就是小人之勇了。子路问:“君子尚勇乎?”孔子曰:“义之为上。君子好勇而无义则乱,小人好勇而无义则盗。”(《论语·阳货》)又说:“见义不为,无勇也。”(《论语·为政》)没有“仁”来立基,不伴之以“义”,所谓勇,则非乱即盗矣。

二、“行己有耻”是立身之本

虽然《礼记·大学》提出:“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”但修身的重点人群应该是士阶层和有官位的士大夫。所以孔子、孟子、荀子讲修身的三达德的时候,总是和君子联系起来。古代的君子,开始是以位称,后来主要以德称。有德无位的知识人在春秋战国时期就是所谓士。修身所要达致的“智仁勇”三达德,也主要是对士的修养的要求。其中尤其是“知耻”一项,更是士之为士的必不可少的第一德品。

所以当子贡问孔子,怎样的修为才算得上不辜负“士”的称号,孔子回答说:“行己有耻,使于四方,不辱君命,可谓士矣。”(《论语·子路》)这等于是孔子为“士”下了一个定义。“使于四方,不辱君命”云者,当是针对子贡善言辞,有使者之所长,故以士行之立身之本告知。何谓士行的立身之本,即“行己有耻”是也。皇侃义疏引何晏《集解》云:“答士行也。言自行己身,恒有可耻之事,故不为也。”②明指是士行。孔安国注曰:“有耻,有所不为也。”③亦称得义。朱熹《四书集注》的解释是:“此其志有所不为,而其材足以有为者也。子贡能言,故以此事告知。盖为使之难,不独贵于能言而已。”④应是持平中正之论。而关中大儒李二曲所写的《反身录》,则有更为明确的解析,他写道:

> 士人有廉耻,斯天下有风俗。风俗之所以日趋日下,其原起于士人之寡廉鲜耻。有耻则砥德砺行,顾惜名节,一切非礼非义之事,自羞而不为,惟恐有浼乎生平。若耻心一失,放僻邪侈,何所不至? 居乡而乡行有玷,居官而官常有亏,名节不足,人所羞齿,虽有他长,亦何足赎? 论士于今日,勿先言才,且先言守,盖有耻方有守也。论学于今日,不专在穷深极微,高谈性命,只要全其羞恶之良,不失此一点耻心耳。不失此耻心,斯心为真心,人为真人,学为真学,道德经济咸本于心,一真自无所不真,犹水有源木有根。耻心若失,则心非真心,心一不真,则人为假人,学为假学,道德经济不本于心,一假自无所不假,犹水无源、木无根。⑤

可谓痛乎言之也,但又是并非夸张的平情之论。

由此可知,“行己有耻”是士行的核心内容。何谓士? 孟子说:“无恒产而有恒心者,惟士为能。”(《孟子·梁惠王上》)“恒心”者何? 是为道也、仁义也。故王子垫问士是干什么的,孟子回答说:“尚志。”又问何为志? 孟子说:“仁义而已矣。”(《孟子·尽心上》)孔子概括人生的基本目标,为“志于道,据于德,依于仁,游于艺”(《论语·述而》),亦是斯义。孔子又说:“士志于道,而耻恶

① 王先谦:《荀子集解》“性恶篇”,第 432—433 页。
② 皇侃撰,高尚榘校点:《论语义疏》,北京:中华书局 2013 年版,第 340 页。
③ 皇侃撰,高尚榘校点:《论语义疏》,第 340 页。
④《四书章句集注》,第 138 页。
⑤ 引自程树德:《论语集释》下册,北京:中华书局 2013 年版,第 1070 页。

衣恶食者,未足与议也。”(《论语·里仁》)则是直接提出,士的追求目标必须与知耻联系在一起。而《大戴礼记》的“曾子制言篇”,把这一层意思讲述得尤其明晰,其中写道:“故君子不贵兴道之士,而贵有耻之士也。若由富贵兴道者与?贫贱吾恐其或失也;若由贫贱兴道者与?富贵吾恐其羸骄也。夫有耻之士,富而不以道,则耻之;贫而不以道,则耻之。”①士的职分是“志于道”,无此便不能为士矣。因此“兴道”并没有什么了不起,比兴道更重要的是“有耻”;有耻,则无论贫富,其志都不会有所更易。“曾子制言”第五十五亦云:“是以君子直言直行,不宛言而取富,不屈行而取位。仁之见逐,智之见杀,固不难;诎身而为不仁,宛言而为不智,则君子弗为也。君子虽言不受,必忠,曰道;虽行不受,必忠,曰仁;虽谏不受,必忠,曰智。天下无道,循道而行,衡涂而偾,手足不揜,四支不被。此则非士之罪也,有士者之羞也。”②这是对士行要求的分情节的具体化,要义在直道而行,不曲学阿世。“宛言而取富”,“屈行而取位”,均为君子所不为。至于当政者无道,使得气节之士不得发挥,那不是士本身的责任,而是当政者的耻辱。

《大戴礼记》哀公问五义篇,对何者为士也给出了深切的界定。假定的对话者是哀公与孔子。哀公问:“何如则可谓士矣?”孔子回答说:“所谓士者,虽不能尽道术,必有所由焉;虽不能尽善尽美,必有所处焉。是故知不务多,而务审其所知;行不务多,而务审其所由;言不务多,而务审其所谓。知既知之,行既由之,言既顺之,若夫性命肌肤之不可易也。富贵不足以益,贫贱不足以损。若此,则可谓士矣。”③借以出自孔子之口的这段大议论,主要是讲士之为士的必须具备的修养,包括各方面的知识修养和特操气节的历练。就知识修养来说,不仅要知其然,还要知其所以然;而就行为而言,必须是有来历的不得已而为之。而且必须言行合一,矢志不移。无论是富贵还是贫贱,都不改变初衷。则这些要求不仅是士行而且是士节了。此正如《礼记·杂记》所强调的“君子有五耻”:一是“居其位,无其言,君子耻之”;二是“有其言,无其行,君子耻之”;三是“既得之而又失之,君子耻之”;四是“地有馀而民不足,君子耻之”;五是“众寡均而倍焉,君子耻之”。④《礼记·祭统》则提出了另外的“三耻”,包括自己的先祖并无美德善誉,而犹称之,或者有善誉但却不知情,以及知而不能传⑤,都是为君子所耻的事情。

士的知耻和不知耻,还体现在一些视听言动的细目上。譬如孔子讲的:“巧言,令色,足恭,左丘明耻之,丘亦耻之。匿怨而友其人,左丘明耻之,丘亦耻之。”(《论语·公冶长》)这也是极为重要的不耻事例。花言巧语,华而不实,这在孔子认为是很可耻的事情。而本来对某人心有怨怼,却装作若如无其事的样子,故作友好之态,这也是令孔子所看不起的。此类事例,都耻在一个“伪”字上。还有言语夸诞,好说大话,而在行动上却不能兑现,这样的作风也为孔子所深耻。《论语·宪问》引孔子的话说:“君子耻其言而过其行。”就是指此。一个人本没有那么大的功德伟业,却夸张于世而不知羞愧,孟子称这种情况属于“声闻过情,君子耻之”(《孟子·离娄下》)。另外,孔子说,年幼的时候不能努力学习,年龄大了又不能给人以教益,也是可耻的。还有一种情况是,一个人离开故乡以后,仕途顺利,官做得越来越大,但在遇到家乡人的时候,却不能讲点旧时的趣事,地位高了而转脸忘旧,在孔子看来也属于可鄙之事。《礼记·表记》引用的一段孔子的话,同样关乎知耻的非常重要的一些细目。孔子说道:

> 是故圣人之制行也,不制以己,使民有所劝勉愧耻,以行其言。礼以节之,信以结之,容貌以文之,衣服以移之,朋友以极之,欲民之有壹也。《小雅》曰:“不愧于人,不畏于天。”是故君子服其服,则文以君子之容;有其容,则文以君子之辞;遂其辞,则实以君子之德。是故君子耻服其服而无其容,耻有其容而无其辞,耻有其辞而无其德,耻有其德而无其行。是故君子衰绖则有哀色,端冕则有敬色,甲胄则有不可

①②③　方向东:《大戴礼记汇校集解》上册,北京:中华书局 2008 年版,第 52—53 页。
④　孙希旦:《礼记集解》下册,北京:中华书局 1989 年版,第 1114 页。
⑤　孙希旦:《礼记集解》下册,第 1252 页。

辱之色。《诗》云:“惟鹈在梁,不濡其翼。彼记之子,不称其服。”①

这段话涉及容貌和服饰,意谓对士君子而言,穿衣服是为了使容貌的气质更加凸显;但容貌服饰是士君子的打扮还不够,还需要说出话来也是士君子应该说的话:不仅此也,光是言辞合乎士君子的身份仍然不够,更重要的是要有“君子之德”。如果达不到士君子必须有的这些要求,那就是服其服而无其容,有其容而无其辞,有其辞而无其德,有其德而无其行,件件都是可耻之事。孔子还说,士君子之所作为,关键是不要辜负了士君子的称号,因此宁可谦卑低调,而绝不要自大其事,因为“名之浮于行”是极为可耻的。

职是之故,士君子的知耻,即孔子所申明的士行的“行己有耻”,是士之为士的头等大事。如同孟子所说:“人不可以无耻,无耻之耻,无耻矣。”(《孟子·尽心上》)也就是明末清初的大儒顾炎武在《与友人论学书》中所总结的:“所谓圣人之道者如之何?曰‘博学于文’,曰‘行己有耻’。自一身以至于天下国家,皆学之事也;自子臣弟友以至出入、往来、辞受、取与之间,皆有耻之事也。耻之于人大矣!不耻恶衣恶食,而耻匹夫匹妇之不被其泽,故曰:‘万物皆备于我矣,反身而诚。’呜呼!士而不先言耻,则为无本之人;非好古而多闻,则为空虚之学。以无本之人,而讲空虚之学,吾见其日从事于圣人而去之弥远也。”②请看顾宁人所言:“士而不先言耻,则为无本之人。”则知耻是士人的立身之本,应无疑义矣。而关乎知耻之细目,往圣前贤固然言之谆谆,顾氏此处则以“出入、往来、辞受、取与之间,皆有耻之事”括之,应是取其大者,然亦以纲带目,无所遗焉。士人的有耻,就是体现在诸如出入、往来、辞受、取与之间。其中“出入”一项尤其重要。所谓“出”,就是出而出仕,所谓“入”,就是辞而不受官职,宁可终老乡曲。

关于此点,夫子之教至为详明。《论语·泰伯》:“邦有道,贫且贱焉,耻也;邦无道,富且贵焉,耻也。”当遇到政治贤明的好社会,一个士人却在那里无所事事,过着贫穷的下层生活,这种情况应该感到愧耻。反之,处身一个正义见弃、是非颠倒的污浊社会,你却官运亨通,既富且贵,同样是可耻的。或者换一个说法,“邦有道”,你在那里食俸禄,“邦无道”,照样在那里食俸禄(《论语·宪问》);任凭世道迁移,我自享荣华富贵如故,或如俗所谓笑骂由人笑骂,好官我自为。这在孔子看来,毫无疑问就是一个十足的“耻”字。此诚如朱熹所说:“‘谷’之一字,要人玩味。谷有食禄之义。言有道无道,只会食禄,略无建明,岂不可深耻。”③特别当历史上发生政权鼎革、朝代易姓之际,士人的出入抉择更是一场严峻的考验。由晋入宋的陶渊明,是其显例。因其曾祖陶侃尝为晋世宰辅,所以时值由晋入于刘宋的陶渊明,不肯出仕,并在所作诗文中继续使用晋氏年号④。陈寅恪对此点坚执不移,他在《陶渊明之思想与清谈之关系》一文中写道:

> 渊明政治上之主张,沈约宋书渊明传所谓“自以曾祖晋世宰辅,耻复屈身异代,自宋高祖王业渐隆,不复肯仕。”最为可信。与嵇康之为曹魏国姻,因而反抗司马氏者,正复相同。此嵇、陶符同之点实与所主张之自然说互为因果,盖研究当时士大夫之言行出处者,必以详知其家世之姻族连系及宗教信仰二事为先决条件,此为治史者之常识,无待赘论也。近日梁启超氏于其所撰陶渊明之文艺及其品格一文中谓:“其实渊明只是看不过当日仕途混浊,不屑与那些热官为伍,倒不在乎刘裕的王业隆与不隆。”“若说所争在甚么姓司马的,未免把他看小了。”及“宋以后批评陶诗的人最恭维他耻事二姓,这种论调我们是最不赞成的。”斯则任公先生取己身之思想经历,以解释古人之志尚行动,故按诸渊明所生之时代,所出之家世,所遗传之旧教,所发明之新说,皆所难通,自不足据之以疑沈休文之实录也。⑤

---

① 孙希旦:《礼记集解》下册,第 1305—1306 页。

② 顾亭林:《与友人论学书》,《顾亭林诗文集》,北京:中华书局 1959 年版,第 41 页。

③ 《朱子语录》卷四十四。

④ 《宋书》卷九十三“隐逸”。

⑤ 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店 2001 年版,第 227—228 页。

寅恪先生对陶渊明“耻事二姓”说的坚执,可以见出他本人对士人的“行己有耻”具有怎样的忠诚态度。而对梁任公的质疑,则立即予以驳难,甚至提出,这是梁以自己经验过的事实来例同古人了。所以文中用了“古人之志尚行动”一语,纯然是为了申明知识分子“行己有耻”的重要。

职是之故,陈寅老晚年在《赠蒋秉南序》中致慨良深。一则曰:“默念平生固未尝侮食自矜,曲学阿世,似可告慰友朋。”二则曰:“欧阳永叔少学韩昌黎之文,晚撰五代史记,作义儿冯道诸传,贬斥势利,尊崇气节,遂一匡五代之浇漓,返之淳正。”三则曰:“孰谓空文于治道学术无裨益耶?”①然则,寅老相信,只要不是曲学阿世之文,出自“行己有耻”之人的文字,终归会有益于世道人心。

行笔至此,不禁想到陈寅恪的祖父陈宝箴,当1897年湖南新政肇始之时,他在南学会第一次演讲,就是以“立志自知耻始”为题。他说:“顾为学必先立志,天下事有有志而不成,未有无志而能成者。志何以立?必先有耻。孟子曰:‘不耻不若人,何若人有?’就一身论,耻为小人,则必志在君子;耻为庸人,则必志在圣贤豪杰。就天下国家论,耻其君不如尧、舜、汤、文,其国不如唐、虞、商、周,则必志在禹、皋、伊、旦。‘知耻近乎勇’,即立志之谓。”然后,他联系当时的国内外以及湘省的实际情形,继而说道:“坐视四邻交侵,浸以削弱,应付皆穷,屡至丧师辱国,以天下数万里之大、四万万之众,不得与欧洲诸国比,岂非吾辈之大耻乎?虽然,当耻我不如人,不当嫉人胜我。今湘人见游历洋人,则群起噪逐之,抛掷瓦石殴辱之,甚欲戕其人而火其居。不思我政教不如彼,人材不如彼,富强不如彼,令行禁止不如彼,不能与彼争胜于疆场之间,而欺一二旅人于堂室之内,变故既起,徒以上贻君父之忧,下为地方之祸,不更可耻之甚哉。”最后的结语更其意味深长,道是:“抑更有说者,学之一字,乃四民公共之事,所以开民智也。大小、邪正,视其所志,学成而用之亦然。故同此一智,在君子,则为德慧术智;在小人,则为机械变诈。公私义利之间而已。谚云:‘兵、贼同一刀。’为贼、为兵,非刀之咎也。为君子、为小人,非学之咎也。故运用在乎心,实存乎志,立志自知耻始,为学在正志始。”②时任湖南巡抚的陈宝箴,这次演讲的目的他说是为了造就“真为知耻有志之士”。

笔者研究义宁之学有年,深知其代代相承,实在于圣学之“行己有耻”一语。这在陈宝箴如此,在寅老的父尊陈三立如此,在寅老本人如此。即在其曾祖父陈琢如,亦复如是。早年陈宝箴有《说学》一文,系为官河北时在“致用精舍”的讲义稿。他在此文中着重提示:“大要吃紧在一‘耻’字。”“耻则奋,奋则忧,有终身之忧,即有终身之耻。”并进入析论说:“今我辈读古人书,但能知耻,便有懦立顽廉之意,精神自然焕发,志气自然凝定,故曰:‘知耻近乎勇。’好学力行,皆赖此始,为人德之门。先辈有言:‘不让今人,便是无量;甘让古人,便是无志。’量之不宏,志之不卓也,舍耻其奚以乎?堂堂七尺之躯,其孰甘自居无耻矣!古今来,往往有才气卓荦之人,少年失学,或不免跌荡自喜、放轶不羁,一旦获亲有道,幡然悔悟,折节向学,卒能卓然自立,超出乎铮铮佼佼之上。盖由秉气充强,故愧悔之萌,若不可复立人世,其为耻者大,故其致力者猛也。”③所强调的还是立志和知耻。特别知耻心的确立,在陈宝箴看来,是读书人奋发猛进的思想源泉。

寅老之学,家学所承,自是渊源有自。犹忆27年前的1990年,一次在北京大学召开陈寅恪诞辰百周年座谈会,宋史专家邓广铭先生的发言甚获我心,他说寅老的思想学术,可以用“博学于文,行己有耻”八个字予以概括。大哉,邓老之妙语,义宁之学的精髓可以说尽在其中了。

三、“礼义廉耻,国之四维”

“礼义廉耻”四字之并提和连属,最早出自《管子》。《管子·牧民》写道:“国有四维,一维绝

---

① 陈寅恪:《寒柳堂集》,北京:三联书店2001年版,第182页。

② 《陈宝箴集》下册“南学会开讲第一期讲义”,北京:中华书局2005年版,第1930—1932页。

③ 《陈宝箴集》下册“说学”,第1878—1883页。

则倾,二维绝则危,三维绝则覆,四维绝则灭。倾可正也,危可安也,覆可起也,灭不可复错也。何谓四维?一曰礼,二曰义,三曰廉,四曰耻。礼不逾节,义不自进,廉不蔽恶、耻不从枉。故不逾节则上位安,不自进则民无巧诈,不蔽恶则行自全,不从枉则邪事不生。"①是为礼、义、廉、耻四字并提。《管子·立政九败解》:"然则礼义廉耻不立,人君无以自守也。"②是为礼义廉耻四字连属。至于"维"之一字的索解,是否即为"以小绳缀侯之四角而系之于植"③,我们姑且存而不论,总之是礼义廉耻是维系国家的极为关键的支撑,齐国的这位大思想家能提出此一学说,即足以视作对历代治国理政,对吾国思想文化之史的了不起的贡献。

欧阳修在《新五代史》冯道传的叙论中写道:"'礼义廉耻,国之四维;四维不张,国乃灭亡。'善乎,管生之能言也! 礼义,治人之大法;廉耻,立人之大节。盖不廉,则无所不取;不耻,则无所不为。人而如此,则祸乱败亡,亦无所不至,况为大臣而无所不取不为,则天下其有不乱,国家其有不亡者乎! 予读冯道《长乐老叙》,见其自述以为荣,其可谓无廉耻者矣,则天下国家可从而知也。"欧阳修对管子的四维说和礼义廉耻的深涵给出了极为深刻的训解,至有"廉耻,立人之大节。盖不廉,则无所不取;不耻,则无所不为"的至理铭言。历来解廉耻一语,都不如欧阳子解得如此深刻无漏。这里再次重复一遍:"廉耻,立人之大节。盖不廉,则无所不取;不耻,则无所不为。"廉耻是一个人立身的大节,如果不廉,什么都敢拿;如果不耻,什么事都敢做。④

下面看看顾炎武是怎样评骘欧阳修的这段铭言的。顾炎武在《日知录》的"廉耻"一节中写道:

> 然而四者之中,耻尤为要。故夫子之论士,曰:"行己有耻"。孟子曰:"人不可以无耻,无耻之耻,无耻矣"。又曰:"耻之于人大矣,为机变之巧者,无所用耻焉。"所以然者,人之不廉而至于悖礼犯义,其原皆生于无耻也。故士大夫之无耻,是谓国耻。吾观三代以下,世衰道微,弃礼义,捐廉耻,非一朝一夕之故。然而松柏后凋于岁寒,鸡鸣不已于风雨,彼昏之日,固未尝无独醒之人也。顷读颜氏家训有云:"齐朝一士大夫尝谓吾曰:'我有一儿,年已十七,颇晓书疏。教其鲜卑语及弹琵琶,稍欲通解。以此伏事公卿,无不宠爱。'吾时俯而不答。异哉,此人之教子也! 若由此业自致卿相,亦不愿汝曹为之。"嗟呼,之推不得已而仕于乱世,犹为此言,尚有《小宛》诗人之意,彼阉然媚于世者,能无愧哉!⑤

盖在顾炎武眼里,四维之中的廉耻尤为重要,因为不廉乃至悖礼犯义,都是由于无耻所致。所以他说:"士大夫之无耻,是谓国耻。"这是顾宁人的千古名句,置诸历史上的任何时期,无论千年以前,抑或千年之后,都是铁骨铮铮的发人警醒的人类尊铭。然则顾宁人之傥论,直接是为明之亡而发,故在廉耻一节之后,附语写道:"呜呼,自古以来,边事之败,有不始于贪求者哉? 吾于辽东之事有感。"⑥顾宁人认为,治军之道,首先是本于廉耻。

岂止治军需要从廉耻入手,一国之大臣的廉与贪,实际上是国之兴衰败亡的决定性因素。以此顾炎武主张"俭约",认为"国奢示之以俭",是"君子之行"和"宰相之事"。他逐一列举汉代的许劭、北齐的李德林、魏武时期的毛玠这些以俭朴为尚的达官,如何直接影响到一时的社会风气。特别是唐代大历年间的宰相杨绾,史载其"质性贞廉,车服俭朴,居庙堂未数日,人心自化"。例如御史中丞崔宽,剑南西川节度使崔宁的胞弟,家中多蓄财富,"有别墅在皇城之南,池馆台榭,当时第一",但崔宽在宰相杨绾的影响下,很快下命令毁撤了这些别墅。中书令郭子仪,在崔绾拜相

① 黎翔凤:《管子校注》上册,北京:中华书局 2004 年版,第 11 页。
② 黎翔凤:《管子校注》下册,第 1193 页。
③ 黎翔凤:《管子校注》上册,第 12 页。
④ 欧阳修:《新五代史》,第二册,北京:中华书局 1974 年版,第 611 页。
⑤ 顾炎武:《日知录》卷十三"廉耻",黄汝成集释:《日知录集释全校本》,上海:上海古籍出版社 2006 年版,第 772—773 页。
⑥ 顾炎武:《日知录》卷十三"廉耻",《日知录集释全校本》,第 774 页。

之后,其在邠州的行营,坐中音乐减散五分之四。还有京兆尹黎干,平常出入,百馀人马跟随,也很快作了裁减,只留十骑而已。另一个唐代的例证,是当享有刚直清廉称誉的杜黄裳出任宰相,向来跋扈的李师古,命手下一名干练之人,带着钱数千,和一乘车子,欲贿赂杜黄裳。但使者到门之后,未敢即送,在外面"伺候累日"。后来看到有绿色的车轿从宅中出来,跟随的只有两个从婢,"青衣褴褛",原来是宰相的夫人。送礼者见此情形,立即回去告诉告师古。从此师古改变了自己,终其一生不敢骄奢淫逸。顾炎武由此得出结论,认为改变奢侈的风气并不见得那么难,只要将这些范例广为传布就可以了。他发为感慨说:"道岂远乎哉!"①

顾宁人深知,廉耻之风是否能够建立起来,关键在大臣,即那一社会的居高位者。为此他在写了"廉耻""俭约"两题之后,又写了"大臣"一题。他说:"欲正君而序百官,必自大臣始。"但大臣的廉与不廉,不能看一时一事,而是应察其终始。历史上廉洁的典型,当推三国时的名臣诸葛孔明。诸葛亮临终时,自表后主说:"成都有桑八百株,薄田十五顷,子孙衣食,悉仰于家,自有馀饶。至于臣在外任,无别调度,随身衣食,悉仰于官,不别治生,以长尺寸。若臣死之日,不使内有余帛,外有盈财,以负陛下。"死后证实,确"如其所言"。顾炎武写道:"夫廉不过人臣之一节",但"人臣之欺君误国,必自其贪于货赂也"。又说:"夫居尊席腆,润屋华身,亦人之常分尔,岂知高后降之弗祥,民人生其怨诅,其究也,乃与国而同败邪。"②考之史事,汉代的时候惩罚贪贿执法严厉,一旦被劾,常常死于狱中。唐时犯贪赎之罪,"多于朝堂决杀,其特宥者乃长流岭南",很少有被赦免者。宋初于贪赎之罪,处理尤严。史载,宋代所以能得循吏,不赦犯赎是一个原因。而且对于犯者,不仅处以流放岭外,而且刺字暴打。但熙宁中期以后,废除了黥杖,"惩贪之法,亦渐以宽矣"。明朝的时候,对贪犯比宋朝还要姑息:"赎吏巨万,仅得罢官,而小小刑名,反有凝脂之密。"明宣德中,都御史刘观坐受贿罪,本该论斩。但皇帝发话:"刑不上大夫。观虽不善,朕终不忍加刑。命遣辽东。"到后来,特旨曲宥竟成为常例。顾炎武说:"法不立,诛不必,而欲为吏者之毋贪,不可得也。"又说:"人主既委其太阿之柄,而其所谓大臣者,皆刀笔筐箧之徒,毛举细故,以当天下之务,吏治何由而善哉?"③所以他对诸书所载的一些惩贪惩得痛快淋漓的案例,格外感兴趣。他说后唐明宗的时候,亳州刺史李业,因贪赎被赐自尽。被此案牵涉的有一位名将之子,又是驸马石敬的亲戚,于是有人上奏,希望免其死罪。明宗的回答是:"王法无私,岂可徇亲!"又以案例,见诸元史至元十九年九月,皇帝发出敕旨,曰:"中外官吏赃罪,轻者决杖,重者处死。"鉴于贪吏之败国,顾炎武主张严惩贪赎罪犯。

《唐书》牛僧孺传所载的一件史例,顾炎武颇感兴趣,因为其中透露有已往反贪不经见的内容。唐穆宗初年之时,宿州刺史李直臣犯贪赎罪当死,中贵人为之说项,穆宗决定宽恕,说:"直臣有才,朕欲贷而用之。"时任御史中丞的牛僧孺不同意穆宗的这一说法,直言道:"彼不才者,持禄取容耳。天子制法,所以束缚有才者。安禄山、朱泚以才过人,故乱天下。"穆宗觉得御史中丞的话不无道理,结果没有宽恕此人。顾炎武引来此例,探后发为感慨,写道:"今之贪纵者,大抵皆才吏也,苟使之惕于法而以正用其才,未必非治世之能臣也。"④是呵,能够拼命摄取到财富的人,自然不会毫无才具,只在才用何处罢了。而对后来流行的所谓惩贪宜宽厚之论,顾炎武颇不以为然,他说:"乃余所见,数十年来姑息之政,至于纲解纽弛,皆此言贻之敝矣。嗟乎,范文正有言:'一家哭,何如一路哭邪!'朱子谓:'近世流俗,惑于阴德之论,多以纵舍有罪为仁。'"实则宽宥那些贪腐不吏者,并不是什么"为仁",而是助恶为患。宋代

---

① 顾炎武:《日知录》卷十三"俭约",《日知录集释全校本》,第 781—783 页。
② 顾炎武:《日知录》卷十三"大臣",《日知录集释全校本》,第 783—784 页。
③ 顾炎武:《日知录》卷十三"除贪",《日知录集释全校本》,第 785—787 页。
④ 顾炎武:《日知录》卷十三"除贪",《日知录集释全校本》,第 789 页。

的包拯告诫子孙:“有犯赃者,不得归本家,死不得葬大茔。”顾炎武说,今日之士大夫教子孙,真该以包拯之戒语为取法。①

读顾宁人之关于廉耻、俭约、大臣、除贪诸文,知其为说无一不是有所为而发,而且都是鉴于亡明之教训,痛乎言之。大哉,顾氏炎武之论——“士大夫之无耻,是谓国耻。”大哉,欧阳子之传序之论——“廉耻,立人之大节。盖不廉,则无所不取;不耻,则无所不为。”大哉,管生之能言也——“礼义廉耻,国之四维;四维不张,国乃灭亡”。

On the Sense of Shame

Liu Mengxi
(*Research Institute of Chinese Culture*, *Chinese National Academy of Arts*, *Beijing* 100029, *China*)

Abstract: This paper is the latest one of a series of articles that discuss the theoretical value of “the Six Classics”(六经). The purpose of this paper is to explore the three cardinal virtues of character cultivation raised in *the Doctrine of the Mean* (《中庸》) under *the Book of Rites* (《礼记》). These three cardinal virtues are:(1) To possess the sense of shame is to get close to valiancy; (2) To be fond of learning is to get close to knowledge; and (3) To practise with vigor is to get close to benevolence. The author indicates why the first cardinal virtue is the primary character of the literati, and also elaborates the implications of the second and the third cardinal virtues. This paper looks into the relationship between “to practise with vigor” and “to get close to benevolence”, and concludes that benevolence, which embeds itself in human relationship, contains kinship, affection, generosity and erudition. In the “Four Principles of Humanity” put forward by Mencius, “the feeling of shame and dislike” is just the same as “the possession of the sense of shame”. According to Mencius, one who does not have the sense of shame is “non-human”. Guan Zi (管子) pointed out that the sense of propriety, righteousness, integrity, and shame are the four moral pillars in running a nation. For the first time, he related shame to moral integrity. In *the New History of Five Dynasties* (《新五代史》), Ouyang Xiu (欧阳修) expressed his deep understanding that the sense of integrity and shame is the major fortitude in terms of character establishment. Avarice will become limitless without the sense of integrity, while vice will become boundless without the sense of shame. In the early Qing Dynasty, GuYanwu (顾炎武) summarized the lessons from the collapse of the Ming Dynasty, and warned as a cautionary motto that it is the shame of a nation if the literati officialdom loses the sense of shame.

Key words: character cultivation; sense of shame; literati integrity; freedom from the guilt of shame; literati officialdom; propriety, righteousness, integrity and shame

(责任编辑　郑　园)

① 顾炎武:《日知录》卷十三“除贪”,《日知录集释全校本》,第 790 页。